

MARTINS, Hugo, “História e Memória Judaica: Considerações em torno de um debate historiográfico”, in *Estudos Imagética*, coord, Célia Cristina da Silva Tavares e Maria Leonor García da Cruz [Rio de Janeiro, UERJ/CH-FLUL, 2014].

Artigo produzido no âmbito dos Estudos Imagética do CH-FLUL, sujeito a arbitragem científica e aceite para publicação. Original provisório a substituir por versão impressa.

História e Memória Judaica: Considerações em torno de um debate historiográfico

Hugo Martins
FLUL

1. Introdução

O presente trabalho procurará confrontar as várias perspectivas que têm marcado o recente debate historiográfico sobre o tema da relação entre a história e a memória judaica ao mesmo tempo que intentará, paralelamente, reflectir de forma mais profunda sobre a necessidade de repensar sobre os instrumentos conceptuais e metodológicos inerentes à própria escrita dessa história. Acompanhando o longo debate académico que se seguiu à publicação em 1981 da obra de Yerushalmi - *Zakhor: Jewish History and Jewish memory*¹ – procurar-se-á perspectivar a forma como este logrou extravar os limites teóricos do seu próprio domínio científico, alcançando um interesse transversal e multidisciplinar que cobriu áreas tao diversas como a sociologia, a antropologia ou mesmo a filosofia. Mais que uma tentativa de situar o estado da arte, procura-se uma apreciação crítica dos resultados, em face das potencialidades que estes encerram e dos novos horizontes temáticos que possibilitam.

Como fazer a história (ou as histórias) dos judeus hoje e quais as possibilidades e os desafios de que se reveste a moderna historiografia judaica face à desmultiplicação dos estudos memoriais, e mais importante de tudo, quais os significados e as implicações desta apropriação da “memória” pela história. De igual forma, como aplicar os conceitos da moderna historiografia conceptual à escrita da história judaica (Ricoeur, Hartog, Funkenstein, Assmann, etc) e quais os limites, resistências e adequações representados por tal empreendimento, por um lado, enquanto percebidos nos seus usos públicos (políticos, institucionais, ideológicos) e por outro nas suas potencialidades heurísticas?

¹ YERUSHALMI, Yosef Hayim, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle, University of Washington Press, 1982.

2. *Zakhor* – a obra e a sua tese

Para além da sua instituição como uma obra de referência dentro do género, do seu imediato sucesso tanto dentro como fora da academia e como é bem sabido, do seu “timing” quase providencial, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* é acima de tudo, como o seu autor bem realça, um livro “parte credo, parte história”, que reconfigura decisivamente a forma como voltamos a pensar sobre a história judaica no seu todo. Publicado em 1981 e prefigurando a vaga memorialista pós-moderna que havia de ser o principal objecto de estudo das ciências humanísticas e sociais nas próximas décadas, *Zakhor* contribuiu para inaugurar um debate global relativamente às virtualidades teóricas e metodológicas possibilitadas pela articulação entre os conceitos de história e de memória.

A sua tese, de resto, é bem conhecida. Ao questionar-se sobre a ausência de produção historiográfica judaica durante o período medieval – especificamente, desde a queda do segundo templo até ao período do renascimento italiano - Yerushalmi questiona-se sobre as razões que levaram a esta ausência de consciência histórica durante mais de 1500 anos de civilização judaica². Criando um corpus literário e científico louvável em praticamente todas as áreas do saber humano – medicina, matemática, física, astronomia, linguística, poesia – os judeus falharam no entanto em preservar e transmitir os eventos relacionados à sua própria facticidade. Mais inexplicável se torna o facto ao tomar em consideração que a história desempenhava nenhum ou quase nenhum lugar no seio de uma cultura onde a própria memória do passado era tomada como um imperativo divino – *zakhor!*³. O próprio esquecimento significaria neste caso a ruptura do pacto com Deus, como bem lembra o historiador, resultando a sua negação na ruptura da própria essência do “ser-se” judeu - a pertença a uma nação escolhida pela vontade de Deus. Face à relevância do papel da memória, tão central na própria construção de uma identidade judaica e considerando a cultura judaica como tendo atingido um alto grau de realização literária e técnica, como explicar este “buraco negro” historiográfico na história dos judeus? A resposta, segundo Yerushalmi, é complexa e nem sempre perceptível podendo descortinar-se, no entanto, na interpretação da relação que os judeus mantêm com a concepção histórica do judaísmo e no cruzamento desta com a percepção da temporalidade⁴.

No entender do historiador americano, a história não somente constituía um método desadequado para revelar a “verdade” sobre os factos passados, como os seus

² Idem, *Ibidem*, pp. 16-21.

³ Expressão que surge continuamente na Bíblia como dever de lembrança e acto de rememoração colectiva.

⁴ Idem, *Ibidem*, p. 22.

métodos, fontes e instrumentos punham em causa a própria legitimidade quer do cânone bíblico, quer da autoridade rabínica, desafiando deste modo os mesmos pilares sob os quais assentava a tradição e a cultura judaica no seu todo. A diferença fundamental centrar-se-ia numa ruptura operada em grande medida pela introdução do discurso historiográfico, o qual era percebido num plano diametralmente oposto ao da mensagem bíblica e em estrita concorrência com esta. A analogia de Paul Ricoeur relativamente à natureza do discurso narrativo – segundo o próprio, o discurso por excelência da modalidade histórica – é porventura essencial de modo a entender-se a distinção yerushalmiana entre a história e o discurso bíblico. Ao colocar o discurso narrativo no centro das modalidades discursivas sobre a construção de uma “idéologisation de la mémoire”, Ricoeur sugere que as suas potencialidades são ilimitadas, quer nos seus usos, desmultiplicações, como nas suas transmutações⁵. Contendo em si uma virtualidade ideológica tão válida quanto a que está contida no seio da narrativa bíblica, o efeito da narração histórica funcionaria como um agente de corrupção e de desvirtuação da mensagem divina.

Por outro, a história toma o presente enquanto modalidade válida de interpretação e conhecimento histórico, isto é, o presente, no discurso histórico, é interpretável de acordo com a sua própria “presenteidade”. Esta inovação, como bem o demonstra Yerushalmi, entende-se em estreita oposição à “atemporalidade” judaica, a qual toma o presente enquanto perpétua reactualização do passado⁶. Segundo esta perspectiva, as comemorações litúrgicas e recitativas teriam assim como principal função a “reactualização” de uma relação privilegiada com o passado sagrado, anulando desta forma a mediação presentista e os efeitos da sua acção erosiva. Esta reeffectualização desempenhada pela função ritual é total e deve entender-se no sentido collingwoodiano de um “re-enactement” – isto é, passado dá-se no presente, literalmente⁷.

Ao pressupor um efeito de distanciação e anular a proximidade privilegiada com o passado, a história funciona como uma autêntica caixa de pandora, libertando potencialidades que competem com a esfera do divino e corrompem a sua acessibilidade. Catalisador anti-religioso por excelência, o discurso histórico dilui o imperativo de relembração colectiva judaica – o *Zakhor* - enunciado exaustivamente ao longo do antigo testamento; é de resto precisamente esta incompatibilidade, exemplarmente salientada por Fernando Catroga, que se encontra no centro de uma impossibilidade de “subsumir” o histórico na sacralidade judaico-cristã original⁸. Assim e retomando a frase de Yerushalmi segundo a qual o sentido da história teria sido uma

⁵ RICOEUR, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 103.

⁶ YERUSHALMI, Yosef Hayim, *Op. cit.*, pp. 41-42.

⁷ COLLINGWOOD, R. G., *The idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 282-302.

⁸ CATROGA, Fernando, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo – Memória e fim do fim da História*, Coimbra, Edições Almedina, 2009, p. 23.

invenção dos judeus⁹, face à pergunta do porquê da inexistência de uma historiografia judaica o historiador refere outra ainda mais premente: teriam os judeus realmente necessidade em fazer uma¹⁰?

3. Debate historiográfico

3.1. Memória e história: campo epistémico, conceptual e metodológico

“(…) Si l'historien d'employait au plus loin l'expression «autres temps, autre mœurs», (...) il ne traitait toutefois pas directement des formes de l'expérience du temps et de leurs incidences sur la perception et la construction de l'évènement. “¹¹

Ao pretender construir um novo passado, o historiador contemporâneo enfrenta um dilema que o atinge pessoalmente: na exacta medida em que este pretende recuperar parte do passado e da sua memória, contribui em proporção inversa para a sua fragmentação. O historiador é assim um inventor de novas memórias colectivas, não sendo já estas, as produzidas pela pena da história, as mesmas às quais se serviu de modelo. Como bem salienta Yerushalmi: “In its quest for understanding it brings to the fore texts, events, processes, that never really became part of Jewish group memory (...)”¹². De igual modo pensa Ricoeur quando nos diz que a história constrói um passado do qual ninguém se pode “lembrar”¹³. Este é um passado que, verdadeiramente, não pertence a ninguém.

Relativamente a este aspecto, a moderna historiografia judaica coloca um conjunto de questões que dizem respeito à especificidade da sua própria trajetória enquanto disciplina. Entre elas o propósito de historicizar ou de encontrar sentido numa história cujo principal “sentido” residiu fundamentalmente na sua tradição a-histórica do passado. Por outro, os desafios colocados pela desintegração de uma

⁹ Aqui entendido como o sentido divino, transcendental e holístico do Universo tal como explicado pelo próprio nas notas finais da sua obra. Vide: YERUSHALMI, Yosef Hayim, *Op. cit.*, p. 107.

¹⁰ YERUSHALMI, Yosef Hayim, *Op. cit.*, pp. 8,21.

¹¹ HARTOG, François, *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, pp. 47-48.

¹² Idem, *Ibidem*, p. 94.

¹³ RICOEUR, Paul, *Op. cit.*, p. 505.

forma de vida que caracterizou a cultura judaica durante mais de dois milénios (vida comunitária, exílio, não-assimilação) e a forma como esse mundo sociocultural é hoje susceptível de ser recuperado na sua quase ausência. Face a estes impasses uma pergunta subsiste: qual o tipo de memória construída pela moderna historiografia judaica, isto é, o que resta verdadeiramente das tradições não historicizadas do passado? Estes são, de resto, alguns dos problemas respeitantes a uma historiografia separada da memória colectiva tal como os entende Yerushalmi¹⁴.

No entanto até que ponto será realmente assim? Em que medida é que podemos conceber uma separação tão profunda entre os dois conceitos quando ambos parecem estar intrinsecamente ligados? A memória colectiva, como nos mostra Assmann no seu esclarecedor ensaio sobre o tema, entende-se enquanto articulação permanente e recíproca entre os conceitos de memória comunicativa e o de memória cultural¹⁵. Ao passo que a memória comunicativa serve a sua função de proximidade (mediada socialmente por meio do campo da história oral), a memória cultural impõe uma noção de distância ou transcendência. A diferença consiste no facto essencial que enquanto Yerushalmi concebe o distanciamento como sendo uma modalidade exclusiva do discurso histórico, Assmann coloca-o como inerente a qualquer forma de subjectivação cultural. Daí se sucede que a memória cultural ou tradicional-cultural, ao preservar-se através de “figuras da memória” - as quais podem ser textos, ritos, monumentos ou recitação - se renova permanentemente através do contínuo diálogo entre a memória comunicativa e a memória cultural e dos inevitáveis fenómenos de auto-reflexividade, gerando aquilo a que Assmann designa de “ilhas do tempo”¹⁶. As chamadas “ilhas do tempo” não seriam mais do que memória cultural redefinida “por” e “através” do tempo, servindo assim como testemunhos da sua própria temporalidade específica. Assmann não somente des-judaíza o problema levantado por Yerushalmi colocando-o como um fenómeno transversal à história na sua generalidade, como atribui o problema a uma visão essencialista da história, a qual procura mistificar o passado negando a sua inevitável operabilidade pelo presente.

Assim, onde Assmann atribui um movimento de perpétua renovação da memória tradicional, Yerushalmi entende-a enquanto entidade isolada e hermética, que subsiste no tempo inalterada e que se deforma com o aparecimento de novas discursividades. Ao colocar história e memória colectiva como duas realidades sujeitas às mesmas operações do corpo social, nomeadamente transformação, actualização,

¹⁴ YERUSHALMI, Yosef Hayim, *Op. cit.*, pp. 86,89.

¹⁵ ASSMANN, Jan, “Collective Memory and Cultural Identity”, *New German Critique*, No. 65 (Primavera e Verão) - Cultural History/Cultural Studies, 1995, pp. 125-133.

¹⁶ Idem, *Ibidem*, p. 129.

redefinição e reinterpretação, Assmann sugere que estas apenas mudam em ênfase e conteúdo, não em forma; longe de representarem uma descontinuidade devem ao invés, ser abordadas enquanto realidades complementares e auxiliares da memória. É esta coabitação forçada entre história e memória que nos permite transformar a famosa frase de Nora: “Ser judeu é lembrar-se de o ser”¹⁷ numa outra porventura mais condizente com a perspectiva assmaniana: “ser judeu sempre foi a lembrança de se o ser, mesmo antes da «invenção» da história”. Pois num certo sentido, ser judeu é lembrar-se de todas as lembranças de o ser, seja no período de uma vida, gerações ou mesmo de comunidades; ser judeu é ressuscitar as profundezas da memória até ao dia da criação e do pacto divino com Israel.

Escrever a história é assim escrever sobre as diversas histórias-memória que foram feitas cada uma como que instauradora de um novo presentismo particular. É assim necessário capturar cada um destes presentismos nas suas articulações com o passado, o presente e o futuro, de modo a capturar a memória da memória que deles foi construída historiograficamente. As distorções, os usos e os abusos da memória não são somente um apanágio da história contemporânea, muito embora tenham recebido por parte dos seus historiadores uma maior atenção; estes existem em todas as épocas e sob todas as formas, implicando sempre a atenção redobrada do historiador a variações, discrepâncias e rupturas do discurso estudado. Tal é o caso das polémicas judaico-cristãs do medievo, profundamente estudadas por Funkenstein¹⁸, das cisões religioso-culturais operadas dentro do próprio judaísmo (como o caraísmo), e das readequações e inversões de motivos narrativos externos em armas discursivas geradoras de identidade.

Joutard parece ser mais optimista do que Ricoeur e Yerushalmi face às disposições que tomam a memória e a história como dois conceitos essencialmente divergentes¹⁹. O historiador francês vê o apelo à memória não como algo negativo em si mesmo mas como uma oportunidade de escapar a todas as formas de determinismo. A história enriquece as possibilidades da memória colectiva ao cristalizar as suas realidades em arquitecturas de sentido que excedem em muito os próprios recursos da memória, expandindo os seus horizontes simbólicos e recombinao novas significações (articulação entre eventos, estruturas e

¹⁷ Nora partilhando a visão de Yerushalmi, segundo a qual a identidade judaica é hoje essencialmente uma identidade “historicizada” no qual o desenraizamento da condição judaica se entende como o resultado da “atomização” da memória colectiva. Vide: NORA, Pierre, “Entre Mémoire et Histoire: la problématique des lieux”, *Les Lieux de mémoire*, tomo 1, La République, Paris, Gallimard, 1984, pp. XXX-XXXI.

¹⁸ A temática da manipulação, transformação e imposição de novas memórias enquanto veículos de afirmação identitária e de produção /acumulação de poder é um tema transversal na obra de Funkenstein, sobretudo na sua análise do discurso polemicista judaico-cristão durante o medievo. Tal temática encontra-se especialmente presente na sua colectânea: FUNKENSTEIN, Amos, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, University of California Press, 1993.

¹⁹ JOUTARD, Philippe, *Histoires et mémoires: conflits et alliances*, Paris, La découverte, 2013, pp. 253-255.

conjunturas, sistematização de escalas de temporalidade e de valores normativos, articulação de diversos planos de análise social, económico ou cultural, etc)²⁰. A incorporação destes significados na memória colectiva permitiria assim a coabitação de memórias e contra memórias, o desdobramento de várias reivindicações discursivas, isto é, a possibilidade da construção de formas discursivas que, de outra forma, nunca teriam sido trazidas para o domínio do conhecimento público.

Talvez seja a este ponto oportuno introduzir o conceito de regime de historicidade tal como formulado por François Hartog na sua importante obra *Régimes d'historicité*²¹. Segundo o historiador francês, o mesmo entende-se como uma ferramenta heurística que assiste o historiador na procura de uma questão fundamental: como é que em cada época (ou mais especificamente em cada presente), as dimensões temporais do passado e do futuro foram postas em relação²²? O regime de historicidade permite assim não somente compreender a percepção temporal do presente histórico investigado mas tê-lo, sobretudo, enquanto categoria referencial e relacional por excelência. Neste quadro conceptual, as condições de possibilidades de produção da história dependem intimamente do tipo de regime de historicidade que caracteriza um dado presente histórico. Como nos diz Hartog: “Selon les rapports respectifs du présent, du passé et du futur, certains types d’histoire sont possibles et d’autres non”²³. Facto que nos deixa a pergunta: que tipos de história foram permitidos ao longo da história do povo judaico? Por onde irrompe a consciência histórica, o que a motiva, como se distingue e, mais importante de tudo, onde identificá-la, visto que no entender de Yerushalmi, esta se exprime de uma forma não historiográfica.

3.2. Memória e história: em contexto historiográfico

Entre um dos mais acérrimos opositores à tese de Yerushalmi conta-se Robert Bonfil, historiador que em 1988 publicou o que viria a tornar-se um dos mais importantes contributos para a discussão em torno da historiografia judaica e da sua relação com a temática entre a memória e a história²⁴. Bonfil coloca-se em estrita oposição relativamente a Yerushalmi, propondo uma visão inteiramente alternativa da problemática em causa.

²⁰ Idem, *Ibidem*, pp. 253-279.

²¹ HARTOG, François, *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

²² Idem, *Ibidem*, p. 27.

²³ Idem, *Ibidem*, p. 28.

²⁴ BONFIL, Robert, “How Golden was the Age of Renaissance in Jewish Historiography”, *History and Theory*, Vol. 27, No. 4, Caderno 27: Essays in Jewish Historiography, 1988, pp. 78-102.

Segundo o historiador grego, o cristianismo logra, contrariamente ao judaísmo, em assimilar no início da época moderna uma concepção humanista da história, a qual, perfeitamente harmonizada na *fide* cristã, possibilita a incorporação do “presente” enquanto elemento interpretativo e inovador *per se*. Quanto a este ponto Bonfil é bastante claro na sua abordagem argumentativa: a ausência de poder militar, de um estado soberano e a consequente deambulação exílica dos judeus encontra-se em estreita relação com a inexistência de uma história política ou diplomática judaica no sentido tradicional do termo²⁵. O judaísmo não adoptou o regime historiográfico secular praticado pelos cristãos pelo simples facto deste não servir para descrever a realidade judaica tal como esta se apresentava durante o período moderno: sem reis, centralidade religiosa ou soberania nacional. De resto, a consequência desta incompatibilidade profunda levou à continuação do paradigma historiográfico adoptado desde a época medieval – a concepção lacrimosa da história – com os seus motivos recorrentes (perseguições e expulsões) e tendo o sofrimento como ancora narrativa.

Similarmente, Amos Funkenstein, um dos mais distintos historiadores do judaísmo medieval intelectual, vai ao encontro de Bonfil ao salientar a condição de “objecto da história” que os próprios judeus relegavam para si próprios, atribuindo à cristandade no seu todo, o papel de “sujeito da história”²⁶. No entender de Funkenstein, as historiografias judaica e cristã assumem uma trajetória bastante similar até sensivelmente meados do século XII, altura em que a história cristã passou a ser vista como *sacra historia* e o presente enquanto objecto de *digna memoriae*, isto é, passível de interpretação histórica²⁷. Não somente Funkenstein recua a baliza cronológica apresentada por Bonfil como igualmente desmistifica a suposta especificidade anti-historiográfica do judaísmo apresentada por Yerushalmi colocando ambas as religiões como fundamentalmente análogas na sua resistência a uma historiografia medieval secular.

De modo a temperar a relação de oposição entre as categorias de memória e história, as quais considera demasiado rígidas e desadequadas para representar a realidade dinâmica do social, Funkenstein introduz o conceito de “consciência histórica”, segundo o próprio: “(...) the degree of creative freedom in the use and interpretation of the contents of collective memory”²⁸. Variando diacronicamente dentro uma mesma cultura ou sincronicamente ao longo dos diferentes estratos sociais da mesma num dado momento temporal, a consciência histórica permite a mediação e a reactualização dos conteúdos da memória colectiva segundo diferentes

²⁵ Idem, *Ibidem*, pp. 89-90.

²⁶ FUNKENSTEIN, Amos, “Collective Memory and Historical Consciousness”, *History and Memory*, I, 1989, p. 17.

²⁷ Idem, *Ibidem*, pp. 15-17.

²⁸ Idem, *Ibidem*, p. 11.

níveis de liberdade criativa. Como forma de facilitar o entendimento, Funkenstein sugere uma analogia entre os conceitos memória/história e os de linguagem/discurso oral – tal como a história, cada vez que discursamos oralmente operamos sobre a língua que utilizamos, re combinando os seus conteúdos e alargando ou diminuindo os seus horizontes simbólicos; da mesma forma, a história apresenta-se como um instrumento que utiliza os recursos mnemónicos da linguagem, variando o grau de plasticidade introduzido em função do uso criativo da consciência histórica em cada dado presente²⁹. Nas palavras de Funkenstein: “(...) my main point in this brief review is that Western historical consciousness does not contradict collective memory, but rather is a developed and organized form of it. Nor does it contradict historiographical creation, for both lie at its base and are nurtured by it (...)”³⁰.

Ao sugerir um paralelo funcional sem descontinuidades e rupturas entre o judeu moderno e pré-moderno, Funkenstein torna-se alvo das críticas do historiador e ex-aluno de Yerushalmi, David N. Myers³¹. Segundo o historiador americano, Funkenstein falha em entender que a ruptura fundamental introduzida pela moderna consciência histórica centra-se na própria rejeição das premissas básicas sobre as quais assentava a tradicional identidade judaica, nomeadamente: a recusa, com a criação do *Wissenschaft des Judentums*³², do carácter essencialmente providencial da história e a rejeição da singularidade judaica enquanto povo escolhido por Deus³³. Segundo Myers, a repressão do elemento nacional da identidade judaica verificado no *Wissenschaft des Judentums*, coloca-se como momento de transição por excelência, contribuindo para afastar ainda mais a já fragmentada relação entre a história e a memória colectiva.

A análise do argumento providencial invocado por Myers (e já anteriormente defendida por Yerushalmi) é entendida por Amnon Raz Krakotzkin como insuficiente para representar a profundidade da especificidade judaica, sobretudo no que diz respeito à qualidade essencialmente distinta do seu percurso filosófico-teológico³⁴. Ao investigar o mundo mental e perceptivo judaico, na esteira de uma verdadeira história judaica das ideias, Krakotzkin é levado a analisar o conceito fulcral de exílio, conceito que ocupa uma centralidade indiscutível na memória e identidade judaica desde os

²⁹ Idem, *Ibidem*, pp. 7-8.

³⁰ Idem, *Ibidem*, p. 19.

³¹ MYERS, David N., “Remembering «Zakhor»: a Super-Commentary”, *History and Memory*, Vol. 4, No. 2 (Outono – Inverno), 1992, pp. 129-142.

³² Movimento historiográfico amplamente considerado como impulsor da modernidade judaica durante a primeira metade do século XIX.

³³ A história crítica passa a ser a lente sob a qual todo o processo histórico é apercebido e interpretado. Tal como refere Myers, dá-se pela primeira vez a plena separação entre o sujeito e o objecto histórico. Vide: MYERS, David N., *Op. cit.*, pp. 130-134.

³⁴ KRAKOTZKIN, Amnon-Raz, “Jewish Memory between Exile and History”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 97, No. 4 (Outono), 2007, pp. 530-531.

seus primórdios. É portanto esta especificidade, absolutamente singular ao longo da história judaica, que o historiador israelita procurará investigar nas suas mais diversas implicações perceptivo-cognitivas.

No entender de Krakotzkin, a percepção incorporada no conceito de exílio alude, num sentido mais geral, não somente à dispersão judaica pelo mundo mas igualmente à sua inferior condição política e social, sobretudo quando comparada às estruturas cristãs e muçulmanas de poder³⁵. Como bem o demonstra Krakotzkin, o exílio refere directamente para um estado de ausência e de imperfeição no mundo, uma suspensão da condição do mundo que tanto diz respeito ao humano quanto ao próprio divino: “According to several authorities (mainly Kabbalists), it describes the state of the divine itself—that is to say, God’s exile from “history,” or history as a manifestation of the cosmic state of exile (...)”³⁶. A concepção histórica incorporada no conceito de exílio levou por um lado à percepção do mesmo como “fim da história” mas igualmente a uma configuração psicológica que entendia o período do exílio enquanto momento a-histórico por definição. Neste quadro conceptual cada comunidade, com as suas tradições, memórias e identidade não seria mais do que um momento transiente, desarticulado do seu todo significativo do quadro mais geral de uma história global do judaísmo.

Por outro lado, um dos factores mais decisivos na formação desta consciência histórica e da sua estrita articulação com o conceito de exílio encontra-se no longo processo dialéctico das polémicas judaico-cristãs, como o relembra Krakotzkin. A interacção (e a confrontação) no plano discursivo de uma verdadeira guerra de memórias levou à formação de diferentes identidades religiosas assim como de distintas formas de sentir a “condição do presente”³⁷. Ao analisar, em cada caso, as implicações filosófico-teológicas da percepção das categorias temporais, tal como estas teriam sido percebidas pelos seus contemporâneos, Krakotzkin traça uma distinção bastante significativa quanto ao “peso do presente” na história judaica e sobre o próprio papel que este representou na assimilação de diferentes estruturas perceptivo-cognitivas.

Segundo Krakotzkin: “The exile of the Jews and its historical-theological significance was the key question (...) in the process of self-definition of Jews and Christians alike. Christianity saw the period after the crucifixion as an age of grace (*sub-*

³⁵ Idem, *Ibidem*, p. 532.

³⁶ Idem, *Ibidem*, p. 532.

³⁷ Idem, *Ibidem*, pp. 533-535.

gratia), as defined by St. Augustine (...) Jews rejected this view, claiming that the world was in exile and that their existential situation was evidence of this (...)”³⁸.

A condição do “estar em exílio” contrariava a concepção progressiva da história cristã enunciada na *ecclesia militans* e *triumphans* assim como na articulação entre o dogma e a fé, ambos pontos cruciais da doutrina cristã e instauradores de uma temporalidade marcada pela ideia do progresso³⁹. Por sua vez os judeus desconheciam a ideia do progresso tal como formulada pela cristandade, segundo Krakotzkin, não somente a desconheciam como a recusavam, deliberadamente. É portanto neste contexto que se articula o principal argumento da tese defendida por Krakotzkin: a aceitação do paradigma cristão por parte da moderna historiografia judaica leva a que esta se torne “parte do processo euro-cristão de salvação, parte da história, parte do ocidente”⁴⁰. Este facto leva Krakotzkin a recuperar a controversa no entanto desconcertante afirmação de Ginzburg: “our way of knowing the Jewish past is imbued with the Christian attitude of superiority towards the Jews”⁴¹. Na perspectiva de Krakotzkin, ao negarem a sua própria identidade e, num segundo momento, “retornarem à história” tal como pressagiado pela cristandade, os judeus abraçaram a concepção cristã de progresso histórico.

Porém e chegados a este ponto, deixo aqui a seguinte questão: não estaria Krakotzkin a confundir as próprias categorias conceptuais nos seus limites e adequações? Impõe-se, ao invés de recorrer a identificações redutoras, procurar entender quais as características que definiram e distinguiram o fenómeno da modernidade judaica e que fizeram deste um marco intelectual e cultural *per se*. A justaposição sugerida por Krakotzkin baseia-se numa essencialização que em nada contribui para a compreensão da especificidade da experiência histórica, cultural e sociológica vivida pelo judeus no dealbar da modernidade. A construção da experiência moderna judaica revela-se assim em toda a sua diversidade, mais como o resultado de um processo longo, gradual e qualitativamente dissemelhante do que propriamente como uma construção essencialista e uniforme. Somente o reconhecimento desta realidade complexa permite, no presente caso, a adequada análise das dinâmicas e dos processos históricos que presidiram à sua evolução.

³⁸ Idem, *Ibidem*, p. 535.

³⁹ Idem, *Ibidem*, p. 535.

⁴⁰ Idem, *Ibidem*, p. 538.

⁴¹ Carlo Ginzburg, “Distance and Perspective: Two Metaphors,” in *Wooden Eyes: Nine Reflections on Distance*, Nova Iorque, Columbia University Press, 2001, p. 155. Apud KRAKOTZKIN, Amnon-Raz, *Op. cit.*, p. 537.

3.3. A história (judaica) enquanto palco da modernidade

Perspectiva menos extremada assume Moshe Idel, um dos principais cabalistas e historiadores judaicos contemporâneos, ao realçar o efeito da aceleração da história e das mudanças provocadas pela modernidade na reestruturação das tradicionais formas de sociabilização⁴². Segundo Idel, o processo de desintegração das comunidades judaicas da Europa central e ocidental entende-se como o resultado de uma busca por novas formas de coesão comunitária, representando igualmente uma abertura para modelos mais neutros de religiosidade, quer das comunidades judaicas quer das cristãs⁴³.

A tónica da argumentação desenvolvida por Idel centra-se fundamentalmente em torno dos conceitos basilares de assimilação, pluralismo e interculturalidade rejeitando o historiador a noção de “tradição” judaica no seu sentido restrito e singular e muito menos ainda qualquer oposição radical entre os conceitos de história e memória: “Given my working assumption that tradition is a multifaceted concept, and that, in fact, we should speak of a constellation of traditions that is accumulative, flexible, and developing, “historical Judaism” is certainly part of it”⁴⁴. A moderna historiografia judaica, salienta Idel, não é simplesmente o resultado de algo abstracto e indefinível em si, ela é o próprio campo de batalha de reivindicações políticas, religiosas e étnicas, fenómeno que assume especial relevância devido à natureza peculiar das suas recentes tribulações históricas. “In a certain sense” prossegue Moshe Idel “(...) some Jewish historians became not only observers of past events but also participants in historical processes that influenced their professional approach”⁴⁵. Este profundo reciclar e criar de memórias fragmentadas sob novas formas e sujeito a novos impulsos presentistas constrói em si mesmo uma largamente definida identidade judaica moderna da qual os historiadores judaicos são os depositários e principais causadores.

Procurando responder à afirmação de Yerushalmi como sendo a historiografia judaica a fé dos judeus descrentes, Idel assume uma posição crítica face ao reputado historiador. Embora sintomático de um certo “sinal dos tempos” da modernidade, longe de significar que a escrita da história seja incompatível com os ditames de um judaísmo professo, o “judeu histórico” [por nota: o judeu historicizado], tal como lhe chama Idel, surge mais como o resultado de um processo de assimilação gradual do que propriamente como um fenómeno representativo de uma profunda “démise”

⁴² IDEL, Moshe, “Yosef H. Yerushalmi's «Zakhor»: Some Observations”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 97 (Outono), No. 4, 2007, pp. 491-501.

⁴³ Idem, *Ibidem*, p. 492.

⁴⁴ Idem, *Ibidem*, p. 494.

⁴⁵ Idem, *Ibidem*, p. 495.

espiritual⁴⁶. Idel admite a noção do “historical turn” como um acontecimento de ruptura, de corte para com uma certa forma de ser do judaísmo, rejeitando no entanto colocar-lhe o epíteto de uma anunciada era da decadência espiritual, muito menos ainda enquanto o resultado de uma sujeição voluntariosa à concepção cristã da história, como na visão partilhada por Krakotzkin.

A própria distinção entre história e crença (ou tradição) pressupõe, como salienta, a centralidade do conceito próprio de religiosidade o qual é definido como autêntico por oposição ao trabalho anti-religioso efectuado pela história. Idel mostra assim que parte da angústia de Yerushalmi é fruto de uma divisão fundamental centrada na problemática maior da identidade judaica e da forma como esta se expressa na contemporaneidade⁴⁷. O relaxamento desta distinção conceptual deve assim operar-se, segundo o historiador, no reconhecimento de uma realidade mais complexa e diversa do que a apresentada por Yerushalmi, a qual se caracteriza por uma visão estática da realidade, adversa às disparidades factuais e à inter-relação dos processos históricos e a sua dimensão verdadeiramente abrangente.

4. Considerações finais e conclusão

Ao abrir um novo discurso sobre o papel da memória judaica colectiva e dos canais através dos quais essa memória foi transmitida, Yerushalmi abriu espaço para a análise de todo um conjunto muito vasto de conceitos anteriormente inacessíveis, tanto nas suas potencialidades epistemológicas como metodológicas. As apropriações e imposições de certas memórias sobre outras permitem, em última circunstância, não somente a identificação de relações de poder, estratégias de acção e objectivos colectivamente definidos, como, de forma não menos relevante, a identificação do que era digno ou não de ser memorizado, as flutuações na ordem e no sentido dessas mesmas significações e a forma como estas, em última instância, são susceptíveis de proporcionar uma compreensão mais aprofundada acerca do complexo mundo psicológico e intelectual em que os judeus viviam.

O campo da história da memória comporta, no entanto, certos perigos que resultam da própria natureza do discurso mnemónico e da fiabilidade que a memória transmite à história enquanto seu objecto de estudo. O mesmo carece, por essa razão, de uma reflexão crítica aprofundada relativamente aos métodos e às teorias a adoptar em cada temática particular, isto é, a tendência natural do discurso histórico-mnemónico para o domínio do impreciso e do vago deve, dentro do possível, procurar

⁴⁶ Idem, *Ibidem*, pp. 494-495.

⁴⁷ Idem, *Ibidem*, pp. 494-495.

ser contrabalançado com uma cuidada análise da validade epistemológica, conceptual e das ferramentas metodológicas a adoptar em cada caso. Perspectivando a profunda resistência judaica ao método historiográfico, o historiador tem, em vista das profundas dificuldades específicas com que se depara, de procurar deslocar o centro da sua atenção para o discurso do ausente e do “não dito”, isto é, procurar decodificar o existente “sublimado” da consciência histórica em expressões literárias que não somente a historiográfica. Com efeito, a cabala, o misticismo e a magia, assim como o extenso *corpus* dos discursos jurídicos, legais e bíblico-interpretativos (entre os quais o Talmude e o *Midrash*) continuariam a ser os principais meios através dos quais o povo judaico encontraria alívio e resposta para muitos dos sofrimentos suportados ao longo da sua história. O facto pelo qual assim foi, ao passo que a história continuou a desempenhar, no melhor dos casos, o papel de mero divertimento secundário, deve ser encarado como um sério motivo de reflexão não somente pelo que revela da própria cultura judaica, mas sobretudo pelo potencial histórico interpretativo que estes textos encerram em si mesmos para a investigação histórica. O presente trabalho intentou, dentro das profundas limitações de espaço, versar sobre algumas destas questões procurando problematizá-las à luz de uma análise introdutória e preliminar servindo de base a futuros e mais aprofundados estudos sobre o presente tema.

Bibliografia

- ASSMANN, Jan, "Collective Memory and Cultural Identity", *New German Critique*, No. 65 (Primavera e Verão) - Cultural History/Cultural Studies, 1995, pp. 125-133.
- BONFIL, Robert, "How Golden was the Age of Renaissance in Jewish Historiography", *History and Theory*, Vol. 27, No. 4, Caderno 27: Essays in Jewish Historiography, 1988, pp. 78-102.
- CATROGA, Fernando, *Os Passos do Homem como Restolho do Tempo – Memória e fim do fim da História*, Coimbra, Edições Almedina, 2009.
- COLLINGWOOD, R. G., *The idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1986. [ano da edição original: 1946].
- FUNKENSTEIN, Amos, "Collective Memory and Historical Consciousness", *History and Memory*, I, 1989, pp. 5-26.
- FUNKENSTEIN, Amos, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- HARTOG, François, *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.
- IDEL, Moshe, "Yosef H. Yerushalmi's «Zakhor»: Some Observations", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 97 (Outono), No. 4, 2007, pp. 491-501.
- JOUTARD, Phillippe, *Histoires et mémoires: conflits et alliances*, Paris, La découverte, 2013.
- MYERS, David N., "Remembering «Zakhor»: a Super-Commentary", *History and Memory*, Vol. 4, No. 2 (Outono – Inverno), 1992, pp. 129-142.
- NORA, Pierre, "Entre Mémoire et Histoire: la problématique des lieux", *Les Lieux de mémoire*, tomo 1, La République, Paris, Gallimard, 1984.
- RICOEUR, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim, *Zakhor, Jewish History and Jewish Memory*, Seattle, University of Washington Press, 1982.
- KRAKOTZKIN, Amnon-Raz, "Jewish Memory between Exile and History", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 97, No. 4 (Outono), 2007, pp. 530–543.